Domingo 1º de marzo de 1992

PRIMER PLANO///

Suplemento de cultura de Página/12

Editor: Tomás Eloy Martínez

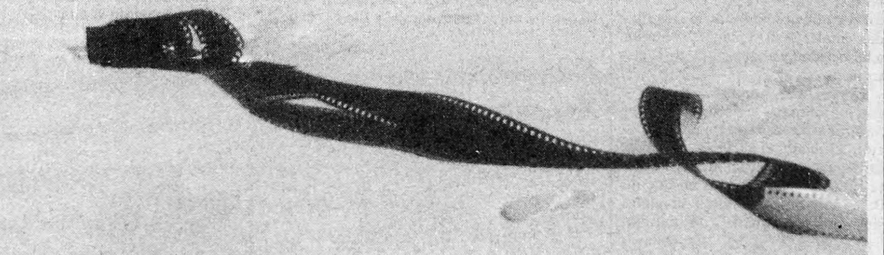
La política como best seller

por José M. Pasquini Durán

8

FRANCIS FUKUYAMA & JEAN BAUDRILLARD

¿LO QUE VENDRA?



El principio de la historia y el fin del milenio. O viceversa. Francis Fukuyama y Jean Baudrillard teorizan sobre aquello que sólo admite teorías: el futuro, el viaje como forma redentora de la ilusión y el súbito renacimiento de un cuento que parecía definitivamente terminado (Páginas 2, 3, 4, 5 y 6)

FRANCIS FUKUYAMA & JEAN BAUDRILLARD

¿LO QUE VENDRA?

FUKUYAMA ATACA

El principio

La publicación de "El fin de la historia" convirtió a un desconocido consultor de la Rand Corporation de Washington, Francis Fukuyama, más que en la firma al pie de un artículo en el nombre de una idea del mundo después de la caída del Muro de Berlín. Esas pocas páginas bastaron para un desenfrenado revuelo que convocó mesas redondas, simposios, aprobaciones y diatribas. La repercusión exigió que Fukuyama se viera necesitado de ampliar y fundamentar esas ideas, apelando a la tradición de la filosofía política occidental. De allí nace "El fin de la historia y el último hombre", del que se extracta un fragmento.

FRANCIS FUKUYAMA

A qué apuestan los pueblos del mundo entero, de España, Argentina, Hungría o Polonia al superar una dictadura e instaurar una democracia liberal? La respuesta resulta, en cierto sentido, negativa y fundada en los errores e injusticias del orden político anterior: los pueblos quieren desembarazarse de odiosos coroneles y jefes de partido que los han oprimido o, más aún, vivir sin la amenaza de un arresto arbitrario. Aquellos que viven en Europa del Este o en la Unión Soviética esperan acceder a la prosperidad capitalista, pues la consideran relacionada estrechamente con la democracia. Pero la prosperidad es perfectamente posible sin libertad, como lo demostraron España, Corea del Sur o Taiwán bajo regímenes autoritarios. Sin embargo, allí la prosperidad no resultó suficiente. Todo intento de restringir el impulso fundamental que han provocado las revoluciones liberales de fin de siglo y aun las anteriores a un aspecto puramente económico resultaría totalmente incompleto.

El fracaso de una explicación económica de la historia nos remite, más que a Marx, a la visión no económica del proceso histórico de Hegel. Tal como lo ha interpretado Alexandre Kojève, Hegel nos permite repensar la democracia liberal moderna en términos muy distintos a los de la tradición anglosajona fundada por Hobbes y Locke[1]. Los principios liberales han coincidido con la enunciación de un malestar, la denuncia de un producto típico de esa sociedad: "el burgués", malestar que remite, en definitiva a un simple hecho moral: "el burgués" sólo se ocupa de su bienestar material, sin virtudes propias ni preocupaciones por la comunidad que lo rodea ni por el bien público, en resumen, un egoísta.

Hegel, el contrario de Hobbes y Locke, ofrece una concepción de la sociedad liberal a partir de la parte no egoísta de la personalidad a la que considera como núcleo del proyecto político moderno, concepción que parece, en definitiva, una explicación más precisa para las aspiraciones de los individuos contemporáneos cuando proclaman su voluntad de libertad y democracia.

Para Hegel la historia está construida sobre la "lucha por el reconocimiento", expresión que puede ser entendida en el marco de la explicación que da del comienzo de la historia, comparable a aquellas del "estado de naturaleza" de los primeros teóricos del liberalismo: Hobbes, Locke y Rousseau. Hegel rehusaba una teoría sobre el estado de naturaleza y habría rechazado la idea de una naturaleza humana permanente e inmutable. Sin embargo, hay en sus textos una teoría semejante a la de un "estado de naturaleza". En la *Fenomenología del Espíritu* describió a un "primer hombre" primitivo que vivió al comienzo de la historia y que poseía los atributos fundamentales de la humanidad anterior a la sociedad y al desarrollo de la historia.

El "primer hombre" comparte con los animales ciertas necesidades naturales básicas como la alimentación, el sueño, el abrigo y, sobre todo, la autoconservación, pero difiere radicalmente de éstos en que no desea sólo objetos reales y tangibles sino también objetos "no materiales". Tiene, por sobre todo, el deseo del deseo de otros hombres, es decir ser *reconocido* por otra conciencia humana.

Pero también difiere en un segundo aspecto, mucho más fundamental. No desea sólo ser reconocido por otros hombres, sino serlo *en tanto hombre*. Y lo que constituye la identidad del hombre en tanto tal —la característica más exclusivamente humana— es su capacidad de arriesgar la vida. Por lo tanto, el encuentro del "primer hombre" con otros hombres conduce a una violenta lucha en la cual cada uno busca imponer al otro que lo "reconozca", poniendo para eso en juego su propia vida. En otros términos, los hombres se envanecen de sí mismos y su orgullo los lleva a una sociedad que no resulta apacible, sino una lucha a muerte por el puro prestigio. A diferencia del anglosajón Hobbes que definía la libertad como la ausencia de opresión física, Hegel la concibe como la ausencia de determinación natural, es decir la capacidad del hombre de superar o negar su naturaleza animal, violando así las leyes de la naturaleza. En una palabra, es capaz de una *elección moral*, es decir la opción entre dos acciones posibles que no atiende a la mayor utilidad de una u otra sino que tiene por fundamento la libertad metafísica inherente a la creación y adecuación a las propias leyes. La *dignidad* específica del hombre no reside en una capacidad de cálculo superior, sino en esta capacidad de elección moral libre que se manifiesta como un deseo de reconocimiento. Al arriesgar su vida, el hombre prueba que puede accionar de manera contraria a su instinto más poderoso: el instinto de conservación. Es por esto que resulta tan importante que la batalla primordial al comienzo de la historia no se entable sino por el puro prestigio o por una bagatela aparente como una bandera o una medalla que significan, en realidad, el reconocimiento.

La idea que subyace bajo el "reconocimiento" no fue inventada por Hegel. Es tan antigua como la filosofía política occidental y refiere a una parte muy conocida de nuestra naturaleza. No ha habido un término constante en la historia para designar el fenómeno psicológico del "reconocimiento". Platón hablaba de *thymos*, término intraducible cuyo sentido aproximado es "ardor espiritual"; Maquiavelo, del deseo de gloria; Hobbes, de vanidad y orgullo; Rousseau, de amor propio; Hamilton, de amor a la fama y Madison, de ambición; Hegel, de reconocimiento; Nietzsche describía al hombre como "la bestia de mejillas rojas". Expresiones que remiten a esa parte del hombre que se hace visible en la necesidad de otorgar un *valor* a todo: a sí mismo en primer lugar, y a las personas, acciones y cosas que lo rodean. Es la fuente fundamental de las emociones de vanidad, cólera y vergüenza.

El primer análisis extenso del reconocimiento aparece en la tradición occidental en *La República* de Platón. En el libro IV Sócrates explica la célebre división tripartita del alma, distinguiendo, al principio, el deseo y la razón como fenómenos separados. El deseo lleva a los hombres a apoderarse de las cosas que están fuera de ellos: la comida, la bebida. La razón puede imponerse a la voluntad en algunos casos, como el de un hombre hambriento que se prohíbe comer una fruta sabiendo que está envenenada. Pero, ¿resultan la voluntad y la razón suficientes para explicar el comportamiento humano? Sócrates relata la historia de Leontios, quien pasa delante de un montículo de cadáveres de criminales recién ejecutados y trata de no mirarlos. Luego de una lucha interior cede al deseo de contemplarlos y se lamenta de haber actuado así.

Puede interpretarse esta lucha interior como un combate entre dos deseos: el de contemplar los cadáveres enfrentado con la repugnancia natural de ver el cuerpo de un hombre muerto. Esto se adecuaría a la psicología mecanicista de Hobbes, para quien la voluntad es simplemente "el último apetito que habla". Pero esto no explica la cólera de Leontios contra sí mismo. Sin duda no habría estado furioso si hubiera logrado dominarse y en ese caso habría experimentado una sensación también ligada a esa lucha: el orgullo. La cólera de Leontios no puede provenir de la parte deseante del alma ni de la calculadora sino de una tercera parte a la que Sócrates denomina *thymos*, que aparece también vinculada en cierta forma al valor que uno mismo se atribuye, algo que hoy podría denominarse "la imagen de sí" o "la autoestima". Leontios pensaba que podía actuar con cierta dignidad y dominio de sí; al no poder lograrlo, se violenta. El *thymos* devuelve al hombre un sentido innato de la justicia. Las personas piensan que tienen un cierto mérito: cuando los otros actúan no evaluando ese mérito en su justo valor o como si no existiese, la cólera los invade. La relación semántica íntima entre la autoestima y la cólera es perceptible en su sinónimo "indignación". La dignidad remite el sentido personal que cada uno tiene de sus méritos, la "in-dignación" surge cuando algo lo contradice. Por el contrario, cuando se constata que no vivimos a la altura de la imagen que nos hacemos de nosotros mismos, experimentamos vergüenza. Y cuando somos evaluados con justicia —es decir de acuerdo a nuestra autoimagen— nos sentimos orgullosos.

Resulta instructivo comparar la versión hegeliana de los comienzos de la historia con la anglosajona, a la cual sigue el liberalismo norteamericano. Ambas difieren en la apreciación moral relativa que conceden por una parte al *thymos* o deseo de reconocimiento y por otra al deseo de conservación física.

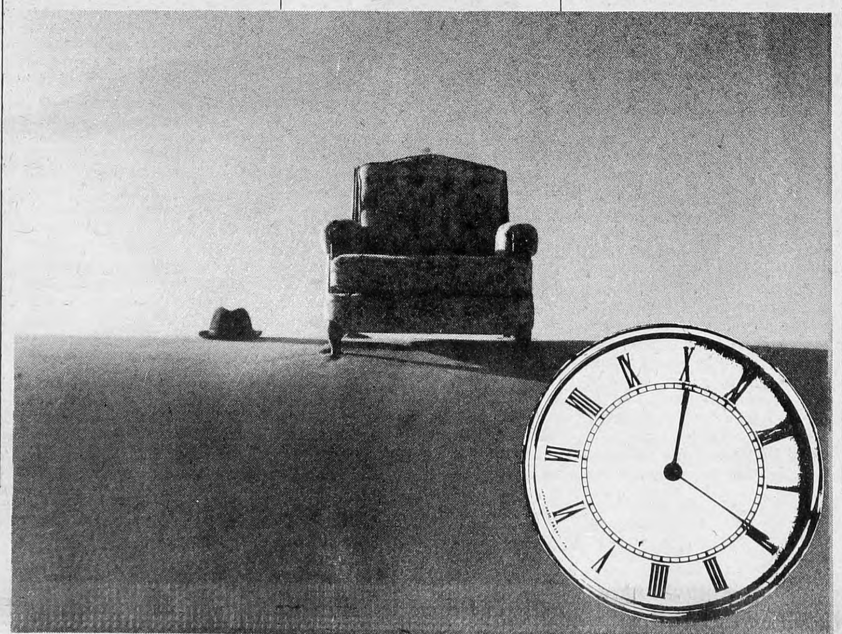
Las similitudes entre el "estado de naturaleza" de Hobbes y la batalla por el prestigio de Hegel son evidentes. Ambas se caracterizan por su extrema violencia: la realidad social originaria no es ni el amor ni la concordia sino una guerra de "cada hombre contra cada hombre". A pesar de que Hobbes no utiliza la expresión "lucha por el reconocimiento" la perspectiva de esta guerra de todos contra todos es la misma que para Hegel. Según Hobbes, en *Leviatán*, los hombres pueden combatir por sus necesidades, pero más frecuentemente lo hacen por "banalidades (...) una palabra, una sonrisa, una opinión diferente". En otros términos, se enfrentan por el reconocimiento.

Hobbes —el gran materialista— concluye por describir la naturaleza del "primer hombre" en términos no muy diferentes a los del idealista Hegel. La pasión primitiva y básica que lleva a los hombres a la guerra de todos contra todos no es la búsqueda de seguridad sino la satisfacción del orgullo y la vanidad de un puñado de ambiciosos.

La diferencia fundamental entre ambos —y donde la tradición liberal anglosajona marca un sesgo decisivo— reside en el peso moral relativo atribuido por una parte a las pasiones del orgullo y la vanidad (reconocimiento) y, por otra, al temor a una muerte violenta. Hegel piensa que la aceptación voluntaria del riesgo de muerte en una batalla por el puro prestigio es lo que hace humano al hombre, el fundamento mismo de su libertad.

Hobbes no encuentra ninguna posibilidad de redención moral en el orgullo del "amo" aristocrático. Es precisamente este deseo de ser reconocido y de combatir por "banalidades" el origen de toda la violencia y miseria humana en el estado de naturaleza. La pasión humana más poderosa resulta el miedo a una muerte violenta y el imperativo moral más poderoso —la ley de la naturaleza— es la preservación de la propia existencia. El instinto de conservación es el hecho moral fundamental: todas las ideas de justicia y derecho están basadas, para Hobbes, en la búsqueda racional de la autoconservación, dado que la injusticia y el error conducen a la violencia, la guerra y la muerte. Para Hobbes, Locke y sus discípulos norteamericanos el único gobierno legítimo es aquel que puede proteger la vida de manera adecuada y evitar el retorno de la guerra de todos contra todos. La sociedad liberal, desde su perspectiva, implica la siguiente transacción: a cambio de la seguridad de sus vidas y propiedades los hombres deben renunciar a sus injustos orgullos y vanidades. Así se impone la subordinación del *thymos* a una combinación de deseo y razón: el famoso "interés bien entendido" de Tocqueville.

Hegel nos provee una explicación alternativa para el liberalismo contemporáneo, al mismo tiempo más noble y adecuada. La lucha por el reconocimiento no se acaba en la lucha primitiva sino que sigue extendiéndose por toda la historia y no se resuelve a través de una sociedad civil, sino en un mundo dividido entre "amos" que han arriesgado su vida y "esclavos" que han cedido ante el natural miedo a la muerte. Las



DE NUEVO

de la historia

relaciones entre amos y esclavos han encarnado en múltiples formas en todas las sociedades aristocráticas inequitativas, una relación siempre inestable que no satisface finalmente a los amos y menos aún a los esclavos, en quienes la humanidad no puede reconocerse. Con la llegada de la Revolución Francesa, la distinción entre amos y esclavos quedó abolida: los antiguos esclavos se convirtieron en sus propios amos gracias a la soberanía popular y al reinado de la ley.

Para Hegel la sociedad liberal que aparece como el fin de la historia es un acuerdo recíproco e igualitario entre ciudadanos con vistas a un mutuo reconocimiento. Si desde Hobbes o Locke el liberalismo puede ser interpretado como la consecución del interés racional, el "liberalismo" hegeliano puede considerarse como la consecución del *reconocimiento racional*, es decir sobre una base universal, en la cual la dignidad de cada uno como ser humano libre y autónomo es reconocida por todos. Para Locke los derechos son, en realidad, los medios de preservar los intereses privados, en los que los hombres buscan su propia felicidad; para Hegel, son un fin en sí mismo. Lo que está en juego cuando elegimos vivir en una democracia liberal no es simplemente que nos otorga la libertad de ganar dinero y satisfacer nuestra parte deseante. Lo más importante y satisfactorio es que nos ofrece el reconocimiento de nuestra dignidad humana. El Estado democrático liberal nos estima de acuerdo a nuestra propia autoimagen, satisfaciendo así tanto las partes deseantes como las "thymóticas" de nuestro espíritu.

El deseo de reconocimiento está en la base de las revoluciones anticomunistas del Este de fines de los'80. La razón fundamental de las reformas en la URSS y en China es, por cierto, económica. Residía en la incapacidad de las economías con dirección centralizada de responder a las exigencias de la sociedad "posindustrial". Sin embargo, aun aceptando esta explicación para el derrumbe del comunismo, no se podrá comprender la totalidad del fenómeno sin considerar la exigencia de reconocimiento que acompañó a la crisis económica. Los pueblos no se lanzaron a las calles de Praga, Moscú o Pekín para exigir de sus gobiernos una economía "posindustrial". Su apasionada cólera nació de injusticias que nada tenían que ver con la economía: la prisión o la muerte de un cura, la corrupción de los funcionarios, el martirio de un manifestante enfrentado a la policía, el cierre de un diario, la negativa de las autoridades a recibir un petitorio. Exigían menos una economía de mercado que un gobierno que reconociera sus derechos elementales bajo la autoridad de la ley: que no les mintiera sobre el pasado, que les permitiera expresar libremente sus opiniones "thymóticas" sobre lo verdadero y lo falso y que los tratara como adultos capaces de gobernarse por sí mismos.

El *thymos* y el deseo de reconocimiento que suscita pueden proveer la conexión faltante entre la economía y la política liberal. La razón y el deseo bastan para explicar los procesos económicos en general, pero no la aspiración a la democracia liberal que nace, en última instancia, de la parte thymótica del alma. Los cambios sociales que han acompañado el proceso de industrialización y en especial la educación universal parecen haber liberado una cierta exigencia de reconocimiento que no existía antes entre los más desfavorecidos. Las personas se volvieron más ricas y mejor formadas en una sociedad que iba consiguiendo una mayor igualdad de condiciones y no se reclamaba sólo más riqueza sino un reconocimiento del status. Si no hubiera necesidad de este reconocimiento, si sólo estuviéramos compuestos de deseo y razón, las personas estarían felices de vivir en Corea del Sur bajo una dictadura militar o bajo una administración tecnocrática ilustrada como en España al final del franquismo. Sin embargo los ciudadanos de estos países tienen orgullo y creen en su propia dignidad y exigen que les sea reconocida, sobre todo por su gobierno.

Después de haber expuesto el final de la historia, dos palabras sobre su posible fin. Alexandre Kojève afirmaba no sólo que la lucha por el reconocimiento era el motor de la historia, sino que las sociedades actuales de Europa y América del Norte *satisfacían completamente* la aspiración humana al reconocimiento. Afirmación hecha con la mayor seriedad y así debe ser considerada y su apreciación no depende de la observación empírica del progreso de la democracia en todo el mundo sino que se sostiene en el examen de esta pregunta: ¿son nuestras sociedades democráticas liberales realmente satisfactorias para el *thymos* humano? Se conocen básicamente dos críticas al reconocimiento universal, una de izquierda que sostiene que la democracia liberal sigue reconociendo desigualmente a los hombres a pesar de que sean iguales. El capitalismo genera desigualdades entre ricos y pobres. Habrá siempre diferencias en la forma en que las personas sean reconocidas. Un albañil jamás obtendrá el mismo respeto que un cirujano o una estrella de fútbol, cualquiera sea el grado de riqueza alcanzado por una sociedad.

La segunda crítica proviene de una derecha nietzscheana para quien el objetivo de un reconocimiento universal es erróneo en sí mismo, dado que la democracia reconoce como iguales a personas que son esencialmente diferentes, crítica que me parece en el largo plazo la más fuerte, pues promueve las siguientes preguntas: un reconocimiento universal, recíproco e igualitario, ¿puede satisfacer a todos los seres humanos?; la satisfacción de algunos ¿no depende de un reconocimiento por definición inequitativo? El deseo de un reconocimiento inequitativo ¿no constituye la base de una vida vivible, no sólo en las aristocracias, sino también para las democracias liberales modernas? El reconocimiento universal ¿no es dominio del "último hombre" de Nietzsche? El rechazo nacido de la perspectiva de convertirse en iguales a estos "últimos hombres" ¿no implica que pueda apoderarse de los ciudadanos y las clases medias de las democracias tranquilas y prósperas? ¿No hay riesgo de que estas personas se vuelvan "primeros hombres", pero esta vez con armas modernas?

Alrededor de estos problemas ronda la posibilidad de un fin de la historia.

(1) Habrá muchos, especialmente dentro de la tradición empirista, que objetarán que Hegel (y, por lo tanto, Kojève) no era un liberal sino un corporativista, defensor del absolutismo prusiano, etcétera. No hay lugar aquí para defender a Hegel de esas acusaciones, salvo para dejar sentado que el reconocimiento universal es una noción muy adecuada para interpretar la realidad de las sociedades liberales contemporáneas.

Traducción de Marcos Mayer



Francis Fukuyama, el hombre que terminó la historia para así poder recomenzarla.

ENTREVISTA A JEAN B

El juego de la

El viaje como medio de redención, la idea de morir en el momento justo, la ilusión como regla del mundo y una hipotética fuga a la Patagonia son algunos de los temas que baraja Baudrillard en una entrevista publicada recientemente por la edición española del mensuario "Les Inrockuptibles".

MICHEL JOURDE & HADRIEN LAROCHE

Podría decirse de Jean Baudrillard lo que él escribía del pop. Su pensamiento no es popular sino cool. Es decir, que no exige un éxtasis estético, ni la participación afectiva, sino algo de curiosidad infantil, abstracta, de hechizo ingenuo de descubrimiento. ¿Por qué no?

—¿Sigue usted reprochándose su ausencia de aura?

—¡Yo no soy el Papa! Es mi atavismo campesino. La cultura para mí siempre ha sido un objeto extraño. Que nunca he acabado de tragar. Por eso siempre he tenido una sensación de tosquedad, de vulgaridad. El campesino se caracteriza por una pereza, una desenvoltura consigo mismo y una hipocondría para con las cosas. Un desprecio por el trabajo, aunque trabaje mucho. El campesino no tiene aura ni destino. Es un objeto, sin más. Yo siento una especie de indignación frente a todo lo que toma la forma externa, social o real de la inteligencia, de la cultura y de la comodidad. Nunca he podido resistir a eso. Ni tan sólo pude hacer un curso superior de letras. A los tres meses me largué. En cuanto hay tres intelectuales juntos, es insoportable.

—De usted se dicen tres cosas. La primera, que todo el mundo hace como Baudrillard. Como en las noticias de las ocho y media, que anuncian la desaparición del poder político.

—No lo había oído. O quiere decir que lo que yo cuento pega con el presente. Pero es pretencioso, también es extremadamente banal y poco halagador. O bien se trata de un producto automático de la televisión, del funcionamiento de esta maquinaria, la redundancia. Yo la escucho como una parodia de lo que yo diría. Pero no se puede huir de la parodia. ¿Qué relación existe entre un discurso bruto, primario y otro, analítico y teórico? Hay una relación entre los dos. Pero no es directa, ni automática. Cuando se dice "Hacen como Baudrillard", yo no me lo creo en absoluto. Y además no tengo ganas de creérmelo (*risas*)... Porque si es así, más vale dejarlo enseguida.

—Se dice también que Baudrillard está superado, porque los años 80 son el retorno a los valores morales, a las capacidades de actuar.

—Aquí yo diría, sin ni tan sólo hablar de estar superado, que se trata de una sobresuperación. Esta retrovalorización, la rehabilitación de los valores, es un paso más en la civilización del vacío. La saturación es aún mejor. Se ha dicho también que yo era "un pensador de los años 80". Como posmoderno me han tratado de todo. Te pegan unas etiquetas de las que no te puedes deshacer. Lo que yo hice antes de *L'echange symbolique et la mort* (1976) es verdad que corresponde a otro período. El estilo no es el mismo, hay en él cosas del ambiente de la época, de las disciplinas de la época, la semiología o el psicoanálisis. Para mí esto ha cambiado en estos tiempos.

—Por último, cuando apareció La transparence du mal *(1990), se dijo que Baudrillard era formidable como retorno al pensamiento reaccionario del siglo XIX. Joseph de Maistre, la polémica de los ilustrados negando la existencia del mal...*

—Esto son sobreinterpretaciones de defensa. Yo tengo la impresión de no haber retrocedido. De haber desplomado un poco antes mi propio techo, el límite exacto que yo mismo me había impuesto en la escritura. Aparentemente, en el momento que se da un salto, la gente está un poco más desconcertada, y como no consiguen decir nada de ese trabajo, hacen una proyección. Califican, por ejemplo, un pensamiento de depresivo porque los deprime. Es automático. A cada salto, el primero con *De la séduction* (1979), donde ya me aparté un poco de todo el mundo, y el segundo después de *Amérique* (1986) y *Cool Memories 1980-1985*, donde el cambio de estilo desconcertó aun más. Al estar cada vez menos en la ideología del momento, lo único que podían hacer era remitirme a una época anterior. Y añadiría que ahora se hace de mí el proveedor de la nada, el enterrador del Apocalipsis. Es lo peor. Y todos se han alineado con esa versión del apocalíptico de pacotilla. Se acabó, cuando se cierra el círculo, ya no hay nadie que vea las cosas de otra manera (*sonrisa resignada*)... Leer el libro. Pero basta de lamentaciones. Es el juego. Que de alguna manera confirma mi análisis de los procesos de simulaciones de defensa que pretende neutralizar. Pero ahí me doy demasiada felicidad.

—En Cool Memories 1980-1985 *usted criticaba ese tipo de falsificación, a la que se habría prestado Foucault, que había suscitado una pasión rock...*

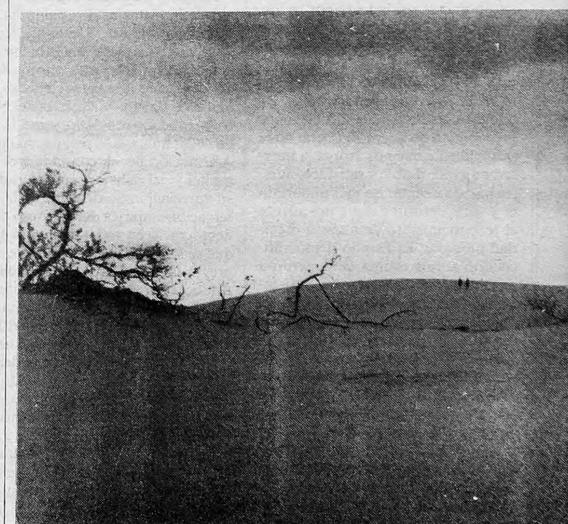
—¿Utilizó el término?

—Usted escribe que "el medio intelectual es poco distinto del medio popular de la música rock".

—Esto era fuerte para el rock (*risas*)...

—Y sin embargo usted aparece en portada del magazine The Face.

—No quiero añadir otro mecanismo de negación que lo complicaría todo aún más. No se trata de desfiguración, pero ahí hay un juicio de corrupción. De deformación por parte de un pensamiento obligado a



romperlo todo para reconstruir un pensamiento clip. Hecho de secuencias consumibles. Esta imagen, como la que envía el ambiente artístico de Nueva York, los simulacionistas..., no se puede hacer nada en contra. Hay una expansión completamente incontrolable. Quizás haya que aceptar que es cosa del diablo. Pero aquí no se trata de la parte maldita, es la parte mala (*despecho divertido*)...

—¿Después de Amérique, *se considera usted más como un mentor de la modernidad o un guía de touroperator americano?*

—*Amérique* fue el test. Ese libro traducido allí tuvo una acogida desastrosa. Esto me desmoralizó un poco, porque me gustaba *Amérique*. Es un libro un poco iluminado... Yo no esperaba que eso se viera, pero bueno... Pues no, todas las metáforas —el desierto, la escena primitiva— han sido tomadas al pie de la letra. La crítica unánime sólo habló de la ignorancia de ese francés que no sabe nada de la América real, que encima se burla de ella y arrastra los estereotipos europeos sobre América. Esto no es serio, concluyeron. Aquí me dieron un palo. El libro tuvo mucho eco, pero en la negación total. Pero es publicidad, siempre estamos con el síndrome de la publicidad, positiva o negativa.

—Uno no es responsable, dice usted, de sus lectores ni de las imágenes que así se transmiten. A lo largo de su trayectoria, profesor de universidad, en portada de The Face, *¿no ha notado sin embargo cambios, momentos de transición, rupturas?*

—Siempre he tenido la impresión de que la trayectoria se desarrollaba en espiral, una misma espiral. Pero los términos cambian, las hipótesis. Aun con todo ha habido dos fracturas, quizás: a fines de los años 70 (*L'echange symbolique et la mort*, 1976) y hace cinco años (*Amérique*). No he tenido la sensación de reexaminar las cosas de otra manera. No hubo ni compromiso ni remordimientos. Seguí adelante. Yo no programé esa trayectoria, nunca la preparé con notas, ni fichas, ni nada de todo eso. Las referencias se perdieron cada vez más en el horizonte. En el fondo, ya no tengo términos de comparación (*frío*)... Durante el primer período, me movía todavía dentro de un campo cultural bastante determinado y marcado. Pero cada vez menos. No es que tenga la impresión de haber cambiado. Mi trabajo se ha inscripto en unos circuitos que no me imaginaba. El arte, por ejemplo. No es lo mío, la estética. De golpe, los artistas plásticos se entusiasmaron, de un modo extraño.

—Usted habla de alejamiento de las referencias. ¿No se trataría de traición del medio universitario, especialmente?

—El mundo universitario, lo he traicionado de entrada, desde el principio. En realidad nunca he estado metido en él. Estaba en la docencia porque era la única posibilidad práctica. Nunca me he sentido pedagogo, aunque nunca me haya desagradado por completo. Tampoco soy un investigador. Siempre ha habido un desdoblamiento frente a la institución. He jugado un poco un juego de tránsfuga. Pero la universidad me lo ha devuelto: no he hecho carrera. Además, ya está, me he salido de ella. Ha habido buenos ratos. Fue agradable estar en ella en el '68. Sencillamente, he atravesado la universidad. Y diría lo mismo del mundo intelectual más amplio. He tenido a gente que me gustaba: Sartre, después Barthes,

FRANCIS FUKUYAMA & JEAN BAUDRILLARD

¿LO QUE VENDRA?

ENTREVISTA A JEAN BAUDRILLARD

El juego de la ilusión

El viaje como medio de redención, la idea de morir en el momento justo, la ilusión como regla del mundo y una hipotética fuga a la Patagonia son algunos de los temas que baraja Baudrillard en una entrevista publicada recientemente por la edición española del mensuario "Les Inrockuptibles".

MICHEL JOURDE & HADRIEN LAROCHE

Podría decirse de Jean Baudrillard lo que él escribía del pop. Su pensamiento no es popular sino cool. Es decir, que no exige un éxtasis estético, ni la participación afectiva, sino algo de curiosidad infantil, abstracta, de hechizo ingenuo de descubrimiento. ¿Por qué no?

—¿Sigue usted reprochándose su ausencia de aura?

—¡Yo no soy el Papa! Es mi atavismo campesino. La cultura para mí siempre ha sido un objeto extraño. Que nunca he acabado de tragar. Por eso siempre he tenido una sensación de tosquedad, de vulgaridad. El campesino se caracteriza por una pereza, una desenvoltura consigo mismo y una hipocondría para con las cosas. Un desprecio por el trabajo, aunque trabaje mucho. El campesino no tiene aura ni destino. Es un objeto, sin más. Yo siento una especie de indignación frente a todo lo que toma la forma externa, social o real de la inteligencia, de la cultura y de la comodidad. Nunca he podido resistir a eso. Ni tan sólo pude hacer un curso superior de letras. A los tres meses me largué. En cuanto hay tres intelectuales juntos, es insoportable.

—De usted se dicen tres cosas. La primera, que todo el mundo hace como Baudrillard. Como en las noticias de las ocho y media, que anuncian la desaparición del poder político.

—No lo había oído. O quiere decir que lo que yo cuento pega con el presente. Pero es pretencioso, también es extremadamente banal y poco halagador. O bien se trata de un producto automático de la televisión, del funcionamiento de esta maquinaria, la redundancia. Yo la escucho como una parodia de lo que yo diría. Pero no se puede huir de la parodia. ¿Qué relación existe entre un discurso bruto, primario y otro, analítico y teórico? Hay una relación entre los dos. Pero no es directa, ni automática. Cuando se dice "Hacen como Baudrillard", yo no me lo creo en absoluto. Y además no tengo ganas de creérmelo (*risas*)... Porque si es así, más vale dejarlo enseguida.

—Se dice también que Baudrillard está superado, porque los años 80 son el retorno a los valores morales, a las capacidades de actuar.

—Aquí yo diría, sin ni tan sólo hablar de estar superado, que se trata de una sobresuperación. Esta retrovalorización, la rehabilitación de los valores, es un paso más en la civilización del vacío. La saturación es aún mejor. Se ha dicho también que yo era "un pensador de los años 80". Como posmoderno me han tratado de todo. Te pegan unas etiquetas de las que no te puedes deshacer. Lo que yo hice antes de *L'echange symbolique et la mort* (1976) es verdad que corresponde a otro período. El estilo no es el mismo, hay en él cosas del ambiente de la época, de las disciplinas de la época, la semiología o el psicoanálisis. Para mí esto ha cambiado en estos tiempos.

—Por último, cuando apareció La transparence du mal *(1990), se dijo que Baudrillard era formidable como retorno al pensamiento reaccionario del siglo XIX. Joseph de Maistre, la polémica de los ilustrados negando la existencia del mal...*

—Esto son sobreinterpretaciones de defensa. Yo tengo la impresión de no haber retrocedido. De haber desplomado un poco antes mi propio techo, el límite exacto que yo mismo me había impuesto en la escritura. Aparentemente, en el momento que se da un salto, la gente está un poco más desconcertada, y como no consiguen decir nada de ese trabajo, hacen una proyección. Califican, por ejemplo, un pensamiento de depresivo porque los deprime. Es automático. A cada salto, el primero con *De la séduction* (1979), donde ya me aparté un poco de todo el mundo, y el segundo después de *Amérique* (1986) y *Cool Memories 1980-1985*, donde el cambio de estilo desconcertó aun más. Al estar cada vez menos en la ideología del momento, lo único que podían hacer era remitirme a una época anterior. Y añadiría que ahora se hace de mí el proveedor de la nada, el enterrador del Apocalipsis. Es lo peor. Y todos se han alineado con esa versión del apocalíptico de pacotilla. Se acabó, cuando se cierra el círculo, ya no hay nadie que vea las cosas de otra manera (*sonrisa resignada*)... Leer el libro. Pero basta de lamentaciones. Es el juego. Que de alguna manera confirma mi análisis de los procesos de simulaciones de defensa que pretende neutralizar. Pero ahí me doy demasiada felicidad.

—En Cool Memories 1980-1985 *usted criticaba ese tipo de falsificación, a la que se habría prestado Foucault, que había suscitado una pasión rock...*

—¿Utilizó el término?

—Usted escribe que "el medio intelectual es poco distinto del medio popular de la música rock".

—Esto era fuerte para el rock (*risas*)...

—Y sin embargo usted aparece en portada del magazine The Face.

—No quiero añadir otro mecanismo de negación que lo complicaría todo aún más. No se trata de desfiguración, pero ahí hay un juicio de corrupción. De deformación por parte de un pensamiento obligado a



romperlo todo para reconstruir un pensamiento clip. Hecho de secuencias consumibles. Esta imagen, como la que envía el ambiente artístico de Nueva York, los simulacionistas..., no se puede hacer nada en contra. Hay una expansión completamente incontrolable. Quizás haya que aceptar que es cosa del diablo. Pero aquí no se trata de la parte maldita, es la parte mala (*despecho divertido*)...

—¿Después de Amérique, *se considera usted más como un mentor de la modernidad o un guía de tour-operator americano?*

—*Amérique* fue el test. Ese libro traducido allí tuvo una acogida desastrosa. Esto me desmoralizó un poco, porque me gustaba *Amérique*. Es un libro un poco iluminado... Yo no esperaba que eso se viera, pero bueno... Pues no, todas las metáforas —el desierto, la escena primitiva— han sido tomadas al pie de la letra. La crítica unánime sólo habló de la ignorancia de ese francés que no sabe nada de la América real, que encima se burla de ella y arrastra los estereotipos europeos sobre América. Esto no es serio, concluyeron. Aquí me dieron un palo. El libro tuvo mucho eco, pero en la negación total. Pero es publicidad, siempre estamos con el síndrome de la publicidad, positiva o negativa.

—Uno no es responsable, dice usted, de sus lectores ni de las imágenes que así se transmiten. A lo largo de su trayectoria, profesor de universidad, en portada de The Face, *¿no ha notado sin embargo cambios, momentos de transición, rupturas?*

—Siempre he tenido la impresión de que la trayectoria se desarrollaba en espiral, una misma espiral. Pero los términos cambian, las hipótesis. Aun con todo ha habido dos fracturas, quizás: a fines de los años 70 (*L'echange symbolique et la mort*, 1976) y hace cinco años (*Amérique*). No he tenido la sensación de reexaminar las cosas de otra manera. No hubo ni compromiso ni remordimientos. Seguí adelante. Yo no programé esa trayectoria, nunca la preparé con notas, ni fichas, ni nada de todo eso. Las referencias se perdieron cada vez más en el horizonte. En el fondo, ya no tengo términos de comparación (*frío*)... Durante el primer período, me movía todavía dentro de un campo cultural bastante determinado y marcado. Pero cada vez menos. No es que tenga la impresión de haber cambiado. Mi trabajo se ha inscripto en unos circuitos que no me imaginaba. El arte, por ejemplo. No es lo mío, la estética. De golpe, los artistas plásticos se entusiasmaron, de un modo extraño.

—Usted habla de alejamiento de las referencias. ¿No se trataría de traición del medio universitario, especialmente?

—El mundo universitario, lo he traicionado de entrada, desde el principio. En realidad nunca he estado metido en él. Estaba en la docencia porque era la única posibilidad práctica. Nunca me he sentido pedagogo, aunque nunca me haya desagradado por completo. Tampoco soy un investigador. Siempre ha habido un desdoblamiento frente a la institución. He jugado un poco un juego de tránsfuga. Pero la universidad me lo ha devuelto: no he hecho carrera. Además, ya está, me he salido de ella. Ha habido buenos ratos. Fue agradable estar en ella en el '68. Sencillamente, he atravesado la universidad. Y diría lo mismo del mundo intelectual más amplio. He tenido a gente que me gustaba: Sartre, después Barthes, y después prácticamente nadie más. Objetivamente formo parte de ese mundo, y si no tengo referencias ni modelos, tampoco tengo a mi alrededor discípulos, ni escuela, ni redes. Nunca los he tenido en la Institución. Esto no es traición, sino una estrategia de disponibilidad y de libertad, que existía desde el principio.

—¿Pero no está usted más expuesto ahora que entonces, o es que estaba un poco protegido por un marco universitario? Cuando usted publica La société de consommation, *en el dorso pone: "Jean Baudrillard, profesor de sociología". Esto protege un poco. ¿Se habría usted podido imaginar lanzándose totalmente al descubierto?*

—Yo no empecé por ahí. A los 20 años escribía textos distintos. Artaud, Rimbaud, Hölderlin, eso era lo mío (crónicas literarias para la revista *Les temps modernes*). Nietzsche a lo sumo, y Bataille. En ningún caso investigación. Después vino la época política e ideológica. Sartre y la guerra de Argelia. Entonces dejé de lado lo demás y entré en el discurso y la práctica. Una zambullida en la teoría a los 40 años. Mi relación con el lenguaje más poético, digamos, menos operativo, siempre ha existido. En cierta manera, sólo la he recuperado. En la época de las grandes ideologías, yo también hice, como los demás. Pero escribir libros como *La société de consommation*, por otra parte mi único libro de encargo, el más extendido, nunca creí que eso fuera la clave de la historia. Yo tenía una relación mucho más estrecha con el lenguaje, más densa. Esos libros todavía discursivos, explicativos, interpretativos, para mí no eran un juego; era algo serio, pero nunca ha sido el gran juego. Al hacer discursos como *La société de consommation* yo estoy protegido, pertenezco a un mundo. Y aun así, cuando se es sociólogo como yo, uno se encuentra con toda la sociología en contra. Desde luego la zona de protección no es muy grande.

—No obstante, hay una división clara dentro de los medios de información, los libros con estadísticas y los demás.

—Las pocas estadísticas que yo he utilizado no eran falsas, sino que estaban perfectamente documentadas. Nunca he hecho un trabajo de ese tipo, era incapaz. *La société de consommation* es un libro que exigía este tipo de coartada. Yo no tengo medios de información especiales. Yo dispongo de información bruta, que todo el mundo tiene a su disposición. Yo soy situacionista, en el sentido de que son realmente las situaciones lo que me interesa, las políticas, las íntimas. Cualquier situación que ofrezca un molde instantáneo de las cosas. A partir de ahí, voy hacia lo que es un poco la ficción. Siempre a partir de una actualidad. Me he paseado por la historia de las ideas. Pero no parto de esa genealogía de las ideas, más bien de los momentos, de los objetos. He seguido fiel al objeto, en el sentido más amplio del término. Al objeto y a su sorpresa. El choque con una situación, los acontecimientos... fatales (*murmura*), pero en lo que implican de sorprendente, de imprevisible. Es el punto... estratégico, de alguna manera. Después, no tengo método.

—En Amérique *usted escribe: "No se trata de hacer sociología, sino de avanzar para saber mucho más sobre la sociedad que todas las disciplinas juntas".*

—En el fondo, más vale el travelling... en el vacío. Donde siempre pasa algo es precisamente en el vacío. Lo que allí pasa es más interesante que lo que sucede en los ambientes preparados, predeterminados, donde se acaba incluso por repetir lo que ya estaba en el modelo. Intentar encontrar otras intersecciones es siempre irse. El coche es una metáfora, pero es un poco eso.

—¿No existe ahí un peligro de la segunda mano? Un detalle de Amérique: *la ortografía falsa del nombre de Jimmie Hendriks (sic).*

—Sí, me lo han dicho. Utilizo todo lo que pasa. El grado de imprevisible engendra también el colaje y el bricolaje. Quizás es más claro en un libro como *Amérique*. En *Cool Memories* es casi un principio: utilizar lo que pase, siempre que haya una sensibilización, que haya un chispazo, que haya una repercusión. No hay material bueno o malo. No hay una verificación previa de las cosas, ni búsqueda de una eventual coherencia, pero tampoco hay manipulación de la incoherencia. Debe haber una coherencia que no es la de un ámbito o una materia. En ese sentido, mis libros pueden decepcionar. He topado sucesivamente con las opiniones muy sensatas de los economistas, de los psicoanalistas, todos han puesto objeciones a todo. Pero quedarse con esas objeciones y quererlas responder es convertirse en rehén de cada disciplina. Bloquearse. El pensamiento no es estático o doméstico, no pertenece a un ámbito del pensamiento. Da igual si me acusan de transversalidad. Me gusta. Por lo menos he aprendido a no forzarme. Es una norma de vida.

—Ejemplos de situación concreta: ¿en América, usted iba al concierto de Stevie Wonder o a los downtown a ver las películas porno?

—Sí. Por lo menos he pasado por todas esas cosas. Ahora menos. Era hace quince años.

—¿Cómo viajaba usted?

—Siempre en coche. Sólo conozco el coche. Y el avión. Esto coincidía con el único medio de recorrer ese espacio. Quizás el coche es totalmente abstracto. Es una abstracción que permite mandarlo todo a la mierda en cualquier momento.

"La regla del mundo es la ilusión. El mundo funciona con reglas aparentemente secretas que en absoluto pertenecen a la realidad."

—¿Había whisky en el coche?

—Sí, es verdad. Estas cosas son como constantes.

—¿Cómo escoge usted los lugares? ¿Suponiendo que el lugar tendrá un significado, o por ganas de ir a verlo?

—Ganas de irlo a ver porque sí, no. Hay una afinidad. En el caso de América era clara, estaba presente incluso antes de que fuera allí. El viaje a América no estaba calculado, es un proceso espontáneo, un encuentro. Yo conozco Japón, Brasil. Por otra parte, esos países me interesan más hoy, pero yo no podría volver a hacer un trip como a América. Un trip mental, tan teórico, es imposible volverlo a hacer sobre otra cosa. He tenido otras ideas, irme a la Patagonia. Pero es algo que ya está explicado. La Patagonia está tan en el viento. ¡Peor para la Patagonia! Utilizo todos mis viajes en términos de travelling, por supuesto. Sólo voy adonde algo insólito o nuevo me atrae. Evitando tanto como puedo la repetición. América es el único país adonde he podido ir durante quince años con una especie de frescura, de seducción, de iluminación recobrada a cada momento... y más.

—¿Vuelve usted con libretas de viaje?

—La primera libreta es americana, data de año '80. Pensaba escribir al hilo de los acontecimientos. Era el momento de la ola de calor, la climatización del coche se estropeó, era impensable aunque sólo fuera tener una libreta. La idea viene de esa época. Después, seguí escribiendo libretillas que se iban paseando. Pero la escritura es muy irregular. No todos los días. Hay interrupciones, momentos en que nada... como si la sensibilidad se hubiera acabado, nada es destacable. Dejas de escribir. Así fue como *Cool Memories 1980-1985* se acabó por sí solo. Hay que decir que, al principio, esos recuerdos no estaban hechos para publicarse. Durante dos años lo dejé; curiosamente se produjo una desafección, una distancia hacia el manuscrito. Después se fue. Pero *Cool Memories 1987-1990* es el último.

—Sobre la idea del viaje, usted cita el nombre de Rimbaud. Si el viaje para él significó dejar de escribir, ¿ha significado para usted dejar el pensamiento, hacia lo cual dice usted ir?

—Lo de Rimbaud era el adiós a todo. Ni tan sólo es un viaje, sino una ruptura, en el espacio y en la vida. Para mí, el viaje es la movilidad que permite pensar. Sin el desplazamiento, yo me sumo de vez en cuando en una especie de hipocondría intelectual. No tengo continuidad. La discontinuidad debe inventarse a cada momento. No es un fin en sí mismo el conocer a los pueblos, los países, en el sentido realista. Yo utilizo el viaje más bien como estrategia de desterritorialización y de aceleración. Cada vez, saco de él una energía. Sin embargo, ¡empecé a hacerlo antes de viajar! Hacen falta las dos cosas. El viaje es también un medio de desaparecer. Pero no en el sentido rimbaudiano, definitivo y finalmente patético. Puede llegar a serlo. No lo sé. Siempre hay una oscura escena primitiva rimbaudiana... De todos modos, seguro que es demasiado tarde.

—Usted opone a menudo un antaño y un hoy. ¿Esas rupturas vienen de una revista de moda, donde una temporada echa a la otra, o bien se trata de un tiempo histórico, quizá mítico, como en Les stratégies fatales *(1983), el tiempo de los dioses, el de los hombres?*

—Esas divisiones corresponden más a un esquema mental que real. Las sociedades primitivas han funcionado para mí como mito de referencia. Quedaba un idealismo mitológico. Pero después, es mucho menos claro. Por otra parte, exactamente como en el mito, existe una ruptura después del crimen original. Siempre se trata de él, haya sucedido o no, está ahí como presupuesto de la catástrofe o del fin. Después, ya no hay nostalgia mitológica. Esta referencia, yo la perdí al inclinarme de entrada por el otro lado de ese punto, que yo llamo de desaparición. Se trata de tomar la catástrofe como experiencia, de la misma manera que las sociedades primitivas cogen el crimen como origen, y de ver qué reglas de juego se establecen después. El mito, nuestro trabajo es interpretarlo, pero no era un sistema de interpretación, más bien un discurso oracular y profanador. ¿Acaso encuentro el mito en el intento de un lenguaje que ya no tiene interpretación? Es posible en la forma del fragmento.

—¿No contribuye usted a una cierta confusión cuando empieza un párrafo con "Es divertido pensar..."? Cuando usted dice "El hombre de hoy es inferior a su propia esencia masculina", ¿qué entiende por "hoy"?

—¿La sexualidad? ¿Han cambiado realmente las cosas? No tenemos ni idea. Entre masculino-femenino hay un plano de reversibilidad de la seducción. Esto es una forma indestructible. Y otro plano de ondulaciones sorprendentes donde se crean efectos de anterioridad y de posterioridad. Pero ahora, lo femenino y lo masculino ya no se toman en el mismo sentido. Ya no son formas, sino complejos anatómicos, culturales y morales. Es otra cosa. Estamos obligados a mantener los dos registros, y éstos no siempre son adecuados.

—Usted habla bastante bien de la desaparición de sus colegas, Lacan, Foucault, Barthes, muertos de su filosofía de la desaparición, dice usted. ¡Derrida aguanta bien!

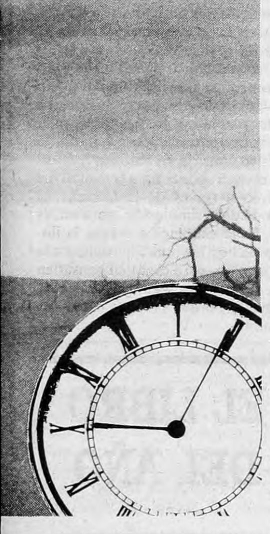
—Sí, sí, exactamente (*risas*)... Yo también, por otra parte, no está mal lo que resisto, a fuerza de desaparecer. Derrida, Lyotard, yo, quizá pertenecemos a una generación que vive bien de la filosofía. Esta gente está menos metida en ese proceso de desaparición. Existe un reestablishment de un pensamiento filosofante. Esta filosofía es conservadora en el sentido de que se sobrevive bien, muy bien, a ella misma. Está claro. Es, me parece, un medio de distinguir dos tipos de pensamientos. Los que no se sobreviven, se agotan en ellos mismos y desaparecen. No sólo existen en la filosofía, Warhol también es otro caso. Muere en el momento que ha de morir. Hay un drama real de esta nueva dimensión del pensamiento, la desaparición, que ha entrado en el destino de un buen número de personas. En el fondo, a mí me parece bien. Más grandiosa, en cualquier caso, que esos pensamientos que viven muy bien de su continuidad —hablando de su discontinuidad, de la diferencia—, y viven muy bien de la acumulación de su propio discurso. Yo no sé a cuál pertenez-

ilusión

y después prácticamente nadie más. Objetivamente formo parte de ese mundo, y si no tengo referencias ni modelos, tampoco tengo a mi alrededor discípulos, ni escuela, ni redes. Nunca los he tenido en la Institución. Esto no es traición, sino una estrategia de disponibilidad y de libertad, que existía desde el principio.

—*¿Pero no está usted más expuesto ahora que entonces, o es que estaba un poco protegido por un marco universitario? Cuando usted publica* La société de consommation, *en el dorso pone: "Jean Baudrillard, profesor de sociología". Esto protege un poco. ¿Se habría usted podido imaginar lanzándose totalmente al descubierto?*

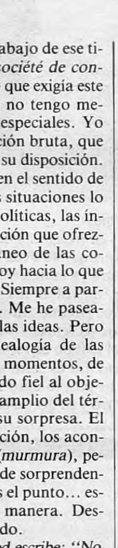
—Yo no empecé por ahí. A los 20 años escribía textos distintos. Artaud, Rimbaud, Hölderlin, eso era lo mío (crónicas literarias para la revista *Les temps modernes).* Nietzsche a lo sumo, y Bataille. En ningún caso investigación. Después vino la época política e ideológica. Sartre y la



guerra de Argelia. Entonces dejé de lado lo demás y entré en el discurso y la práctica. Una zambullida en la teoría a los 40 años. Mi relación con el lenguaje más poético, digamos, menos operativo, siempre ha existido. En cierta manera, sólo la he recuperado. En la época de las grandes ideologías, yo también hice, como los demás. Pero escribir libros como *La société de consommation,* por otra parte mi único libro de encargo, el más extendido, nunca creí que eso fuera la clave de la historia. Yo tenía una relación mucho más estrecha con el lenguaje, más densa. Esos libros todavía discursivos, explicativos, interpretativos, para mí no eran un juego; era algo serio, pero nunca ha sido el gran juego. Al hacer discursos como *La société de consommation* yo estoy protegido, pertenezco a un mundo. Y aun así, cuando se es sociólogo como yo, uno se encuentra con toda la sociología en contra. Desde luego la zona de protección no es muy grande.

—*No obstante, hay una división clara dentro de los medios de información, los libros con estadísticas y los demás.*

—Las pocas estadísticas que yo he utilizado no eran falsas, sino que estaban perfectamente documentadas.



Nunca he hecho un trabajo de ese tipo, era incapaz. *La société de consommation* es un libro que exigía este tipo de coartada. Yo no tengo medios de información especiales. Yo dispongo de información bruta, que todo el mundo tiene a su disposición. Yo soy situacionista, en el sentido de que son realmente las situaciones lo que me interesa, las políticas, las íntimas. Cualquier situación que ofrezca un molde instantáneo de las cosas. A partir de ahí, voy hacia lo que es un poco la ficción. Siempre a partir de una actualidad. Me he paseado por la historia de las ideas. Pero no parto de esa genealogía de las ideas, más bien de los momentos, de los objetos. He seguido fiel al objeto, en el sentido más amplio del término. Al objeto y a su sorpresa. El choque con una situación, los acontecimientos... fatales (*murmura*), pero en lo que implican de sorprendente, de imprevisible. Es el punto... estratégico, de alguna manera. Después, no tengo método.

—*En* Amérique *usted escribe: "No se trata de hacer sociología, sino de avanzar para saber mucho más sobre la sociedad que todas las disciplinas juntas".*

—En el fondo, más vale el travelling... en el vacío. Donde siempre pasa algo es precisamente en el vacío. Lo que allí pasa es más interesante que lo que sucede en los ambientes preparados, predeterminados, donde se acaba incluso por repetir lo que ya estaba en el modelo. Intentar encontrar otras intersecciones es siempre irse. El coche es una metáfora, pero es un poco eso.

—*¿No existe ahí un peligro de la segunda mano? Un detalle de* Amérique *la ortografía falsa del nombre de Jimmie Hendriks (sic).*

—Sí, me lo han dicho. Utilizo todo lo que pasa. El grado de imprevisible engendra también el colaje y el bricolaje. Quizás es más claro en un libro como *Amérique.* En *Cool Memories* es con un principio: utilizar lo que pase, siempre que haya una sensibilización, que haya un chispazo, que haya una repercusión. No hay material bueno o malo. No hay una verificación previa de las cosas, ni búsqueda de una eventual coherencia, pero tampoco hay manipulación de la incoherencia. Debe haber una coherencia que no es la de un ámbito o una materia. En ese sentido, mis libros pueden decepcionar. He topado sucesivamente con las opiniones muy sensatas de los economistas, de los psicoanalistas, todos han puesto objeciones a todo. Pero quedarse con esas objeciones y quererlas responder es convertirse en rehén de cada disciplina. Bloquearse. El pensamiento no es estático o doméstico, no pertenece a un ámbito del pensamiento. Da igual si me acusan de transversalidad. Me gusta. Por lo menos he aprendido a no forzarme. Es una norma de vida.

—*Ejemplos de situación concreta: ¿en América, usted iba al concierto de Stevie Wonder o a los downtown a ver las películas porno?*

—Sí. Por lo menos he pasado por todas esas cosas. Ahora menos. Era hace quince años.

—*¿Cómo viajaba usted?*

—Siempre en coche. Sólo conozco el coche. Y el avión. Esto coincidía con el único medio de recorrer ese espacio. Quizás el coche es totalmente abstracto. Es una abstracción que permite mandarlo todo a la mierda en cualquier momento.

—*¿Había whisky en el coche?*

—Sí, es verdad. Estas cosas son como constantes.

—*¿Cómo escoge usted los lugares? ¿Suponiendo que el lugar tendrá un significado, o por ganas de ir a verlo?*

—Ganas de irlo a ver porque sí, no. Hay una afinidad. En el caso de América era clara, estaba presente incluso antes de que fuera allí. El viaje a América no estaba calculado, es un proceso espontáneo, un encuentro. Yo conozco Japón, Brasil. Por otra parte, esos países me interesan más hoy, pero yo no podría volver a hacer un trip como a América. Un trip mental, tan teórico, es imposible volverlo a hacer sobre otra cosa. He tenido otras ideas, irme a la Patagonia. Pero es algo que ya está explicado. La Patagonia está tan en el viento. ¡Peor para la Patagonia! Utilizo todos mis viajes en términos de travelling, por supuesto. Sólo voy adonde algo insólito o nuevo me atrae. Evitando tanto como puedo la repetición. América es el único país adonde he podido ir durante quince años con una especie de frescura, de seducción, de iluminación recobrada a cada momento... y más.

—*¿Vuelve usted con libretas de viaje?*

—La primera libreta es americana, data de año '80. Pensaba escribir al hilo de los acontecimientos. Era el momento de la ola de calor, la climatización del coche se estropeó, era impensable aunque sólo fuera tener una libreta. La idea viene de esa época. Después, seguí escribiendo libretillas que se iban paseando. Pero la escritura es muy irregular. No todos los días. Hay interrupciones, momentos en que nada... como si la sensibilidad se hubiera acabado, nada es destacable. Dejas de escribir. Así fue como *Cool Memories 1980-1985* se acabó por sí solo. Hay que decir que, al principio, esos recuerdos no estaban hechos para publicarse. Durante dos años lo dejé; curiosamente se produjo una desafección, una distancia hacia el manuscrito. Después se fue. Pero *Cool Memories 1987-1990* es el último.

—*Sobre la idea del viaje, usted cita el nombre de Rimbaud. Si el viaje para él significó dejar de escribir, ¿ha significado para usted dejar el pensamiento, hacia lo cual dice usted ir?*

—Lo de Rimbaud era el adiós a todo. Ni tan sólo es un viaje, sino una ruptura, en el espacio y en la vida. Para mí, el viaje es la movilidad que permite pensar. Sin el desplazamiento, yo me sumo de vez en cuando en una especie de hipocondría intelectual. No tengo continuidad. La discontinuidad debe inventarse a cada momento. No es un fin en sí mismo el conocer a los pueblos, los países, en el sentido realista. Yo utilizo el viaje más bien como estrategia de desterritorialización y de aceleración. Cada vez, saco de él una energía. Sin embargo, ¡empecé a hacerlo antes de viajar! Hacen falta las dos cosas. El viaje es también un medio de desaparecer. Pero no en el sentido rimbaudiano, definitivo y finalmente patético. Puede llegar a serlo. No lo sé. Siempre hay una oscura escena primitiva rimbaudiana... De todos modos, seguro que es demasiado tarde.

—*Usted opone a menudo un antaño y un hoy. ¿Esas rupturas vienen de una revista de moda, donde una temporada echa a la otra, o bien se trata de un tiempo histórico, quizá mítico, como en* Les stratégies fatales *(1983), el tiempo de los dioses, el de los hombres?*

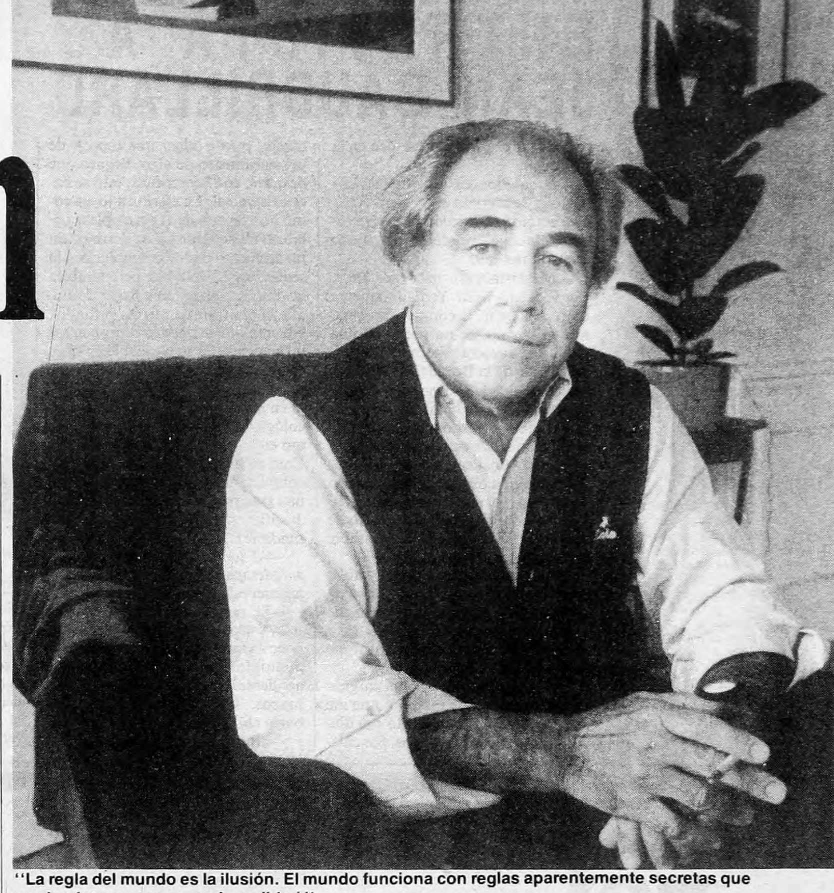
—Esas divisiones corresponden más a un esquema mental que real. Las sociedades primitivas han funcionado para mí como mito de referencia. Quedaba un idealismo mitológico. Pero después, es mucho menos claro. Por otra parte, exactamente como en el mito, existe una ruptura después del crimen original. Siempre se trata de él, haya sucedido o no, está ahí como presupuesto de la catástrofe o del fin. Después, ya no hay nostalgia mitológica. Esta referencia, yo la perdí al inclinarme de entrada por el otro lado de ese punto, por lo que yo llamo de desaparición. Se trata de tomar la catástrofe como experiencia, de la misma manera que las sociedades primitivas cogen el crimen como origen, y de ver qué reglas de juego se establecen después. El mito, nuestro trabajo es interpretarlo, pero no era un sistema de interpretación, más bien un discurso oracular y profanador. ¿Acaso encuentro el mito en el intento de un lenguaje que ya no tiene interpretación? Es posible en la forma del fragmento.

—*¿No contribuye usted a una cierta confusión cuando empieza un párrafo con "Es divertido pensar..."? Cuando usted dice "El hombre de hoy es inferior a su propia esencia masculina", ¿qué entiende por "hoy"?*

—¿La sexualidad? ¿Han cambiado realmente las cosas? No tenemos ni idea. Entre masculino-femenino hay un plano de reversibilidad de la seducción. Esto es una forma indestructible. Y otro plano de ondulaciones sorprendentes donde se crean efectos de anterioridad y de posterioridad. Pero ahora, lo femenino y lo masculino ya no se toman en el mismo sentido. Ya no son formas, sino complejos anatómicos, culturales y morales. Es otra cosa. Estamos obligados a mantener los dos registros, y éstos no siempre son adecuados.

—*Usted habla bastante bien de la desaparición de sus colegas, Lacan, Foucault, Barthes, muertos de su filosofía de la desaparición, dice usted. ¡Derrida aguanta bien!*

—Sí, sí, exactamente (*risas*)... Yo también, por otra parte, no está mal lo que resisto, a fuerza de desaparecer. Derrida, Lyotard, yo, quizá pertenecemos a una generación que vive bien de la filosofía. Esta gente está menos metida en ese proceso de desaparición. Existe un reestablishment de un pensamiento filosofante. Esta filosofía es conservadora en el sentido de que se sobrevive bien, muy bien, a ella misma. Está claro. Es, me parece, un medio de distinguir dos tipos de pensamientos. Los que no se sobreviven, se agotan en ellos mismos y desaparecen. No sólo existen en la filosofía, Warhol también es otro caso. Muere en el momento que ha de morir. Hay un drama real de esta nueva dimensión del pensamiento, la desaparición, que ha entrado en el destino de un buen número de personas. En el fondo, a mí me parece bien. Más grandiosa, en cualquier caso, que esos pensamientos que viven muy bien de su continuidad —hablando de su discontinuidad, de la diferencia—, y viven muy bien de la acumulación de su propio discurso. Yo no sé a cuál pertenez-



"La regla del mundo es la ilusión. El mundo funciona con reglas aparentemente secretas que en absoluto pertenecen a la realidad."



ENTREVISTA A JEAN BAUDRILLARD

co; de corazón, estoy más bien en la primera.

—Usted dice que al volver de Los Angeles se aterriza en el siglo XIX. En cambio, en su salón, ¿no gira todo, de nuevo, alrededor del sueño burgués del '89?

—Me instalé allí hace tres años. Pero puedo decir verdaderamente que ése no es mi decorado. Estoy como en la suite de un hotel, en una ciudad extranjera. Era mejor antes, en la zona de la Bastilla, en un espacio sin calidad. Nunca he encontrado una forma de hábitat o de instalación que corresponda a una imagen de un lugar en el que yo podría vivir. Esta imagen me falta. Los objetos son una obsesión mental, pero en la vida real me son casi indiferentes. No consigo tener el proyecto de habitar. No me siento responsable del entorno.

—¿Distingue usted entre hablar de lo que usted ve y hablar de usted? Por ejemplo, las metáforas víricas de sus últimos textos, ¿no hablan de su cuerpo, de miedo pegado hoy a ese cuerpo?

—No. La escritura no ha surgido de una realidad de ese tipo, que me haya afectado de cerca. No son diarios íntimos o psicológicos. Sencillamente, puede haber una especie de presentimiento de algo. Seguro que después, con la escritura, esto se hace existencial. La escritura juega como una especie de... sin emplear palabras altisonantes... de destino. En un momento dado, la simulación, la seducción, la viricidad, pero también la vida, se engendran a partir de ahí. ¿Es la escritura la que ha influido? No creo que se puedan distinguir las influencias. Es inextricable. Nunca sabré en qué medida estoy ahí, pero no lo estoy en términos psicológicos, ni en las libretas. El "yo" no es psicológico, yo no me cuento a mí mismo en esos episodios que trasluces. Creo incluso que hay que guardarse completamente de la debilidad de una gran parte de la literatura actual. Justificar por lo vivido, es débil *(contundente)*...

—Al leerlo, pensábamos en una autodesaparición del "historiador de las nieves", que usted dice ser.

—Sí, pero es teatro. Si se produjera, usted no se enteraría, y yo tampoco. Hace dos veranos, estuve a punto de desaparecer en un vulgar accidente. Un barranco me tendió los brazos. Todo hubiera podido acabarse ahí, de forma un poco trivial.

—¿Puede usted imaginarse invisible?

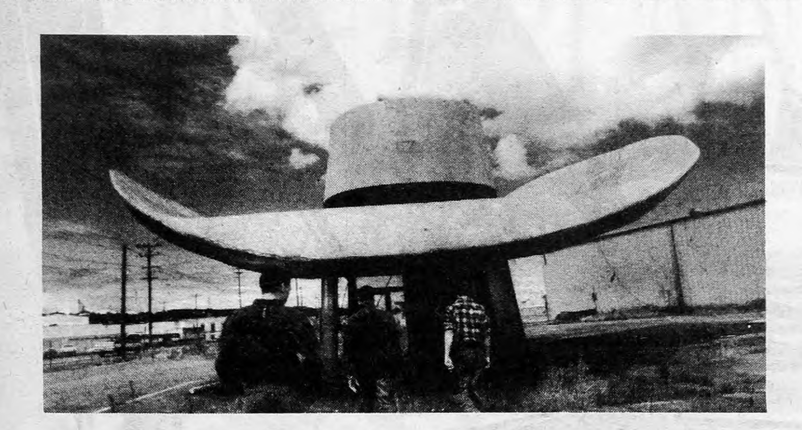
—Sí *(risas)*... Perfectamente. ¿Pero qué quiere decir? Creo que la escritura ya es una forma de ocultar la voz, de volver a una especie de secreto. Algunos fabrican visibilidad, otros secretos. Yo escribo más bien en el sentido de refabricar secreto. Es cierto que es como el animal que cava su propio agujero: al final, está dentro y se queda en él. Lógicamente, si hubiera una satisfacción del deseo, sería ésa. Después de haber sacado conceptos del pensamiento, palabras del lenguaje, la conclusión es sacarse a uno mismo también del juego. Dejar que el "yo" no destruya al juego, sino que se retire del juego como actor invisible, para confundirse casi con la regla del juego.

—¿La regla del juego

—El funcionamiento de la ilusión. La regla del mundo es la ilusión, total. El mundo funciona con reglas aparentemente secretas que en absoluto pertenecen a la realidad. Es un juego pero hay una regla. Todo mi análisis del simulacro se basa en que se intenta escapar del mundo como ilusión. Lo cual ya es la idea de los cátaros, de mucha gente, de todos los pensamientos salvo del nuestro, la idea de que se puede conseguir el control simbólico de la ilusión y no el control técnico de la realidad. No es algo totalmente nuevo... Por una u otra razón, esa ilusión nos da miedo, es insoportable; para evitarla, lo nuestro consiste en realizar el mundo, es decir, poner fin a la ilusión del mundo a través de la técnica. El mundo de la simulación, para mí, es eso. Es la simulación contra la ilusión. Si hoy hay una alternativa a la simulación, pero es difícil pensar en una alternativa, seguro que no es la realidad, porque es lo mismo. Es la ilusión.

Carnets///

FICCION



Bienvenidos a Mohawk

ALTO RIESGO. De Richard Russo. Editorial Anagrama. España, 1991. 501 páginas.

Parafraseando a Lou Reed, se podría afirmar que Mohawk es donde se dice que es. Entonces Mohawk, tierra de Sam y Ned Hall (esos personajes que son cualquiera de nosotros), puede configurarse tanto como Villa Urquiza, Ontario o el lugar donde se comienza a descubrir que el mundo es muy similar a lo cotidiano que lo rodea. Que las leyes son las mismas, los códigos son los mismos, las alegrías son las mismas. Que cualquiera, al igual que Ned siendo niño, no era muy aficionado a las verdades y que la primera mentira no se recuerda, pero sí es imborrable el momento en que otro la descubre.

A lo largo de toda la novela, la pregunta del lector es: ¿qué es lo que está ocurriendo? Y lo que ocurre es la vida. Ni más ni menos que la vida, con todas sus implicaciones. Pero no es tan fácil la respuesta si dejamos que Sam Hall, el padre, ejerza su muletilla preferida: ¿y bien? Es la fantástica pregunta por la cosa de Martin Heidegger, eso que se sabe de antemano y es tan difícil de explicar, eso que se conoce prohibido y por lo tanto ineludible. Quizá, como mear contra un árbol. A nadie se le ocurriría buscar la permisividad, sólo importan las ganas, la sensación propia.

Cuando se tiene un padre como Sam Hall, que sabía que existen pocos placeres comparables al de tirarle cosas a otro por la cabeza en una pelea, se deduce que para demostrar que un niño necesita un padre, la única opción posible es el secuestro. Y esa opción se toma con una alegría semejante a la de averiguar que la vida es extremadamente caprichosa y que reparar en los cuidados no es una garantía válida para evitar contratiempos. O que no vale la pena ser confundido con cualquier imbécil.

Esto es lo que sabe Ned Hall. Es por eso que, ante el panorama de fingir estúpidamente atención frente a los relatos absurdos de su madre, emprende un viaje tan lejos como para permitirse no regresar en las vacaciones.

Pero (en todas las historias hay un pero) Ned Hall es de Mohawk y Mohawk es su padre y los amigos de su padre y los bares que frecuentan y los departamentos de mala muerte que alquila su padre, y el billar y el riesgo. (Otrosí digo: en el tocadiscos suena Charly García como una burla de opuestos diciendo "se preguntó por qué sus hijos nunca lo invitaban al bar"). Y en Mohawk todos viven cerca del límite —del desempleo, de la locura, de la ruina, de la ignorancia, de la desesperación— y el pasatiempo preferido es preocuparse por la gente que está a punto de cagarla del todo. Y de allí no hay manera de escapar, porque el lugar está adentro como la mayoría de las cosas terribles.

Ocurre que hay cosas tan terribles que sólo pueden ser ciertas, por ejemplo: 1) las madres miran entre disgustadas y compasivas porque el propósito principal es salvar a sus hijos y la mayoría de los hijos se proponen no dejarse salvar, 2) el cariño de un hijo a un padre lleva implícito el intento de averiguar si esto es recíproco y 3) el mundo entero sufre de excedente de seguridades brindadas por otro, es decir, nadie sabe lo que necesita saber, entonces las cosas se escapan irremediablemente.

Así se repiten las historias. Así se mezclan tanto las tristezas que no se logra ver claramente si es Ned o Sam Hall el que recorre los bares de Mohawk (¿o será Saavedra, Ohio, Merlo, ese pequeño universo?). Así es como se constituye en monumental la frase del amigo Wussy: "Pescar es lo mejor que se puede hacer hasta que te hacés mayor y podés hacer otras cosas, y además es mejor que la mayoría de las otras cosas". Todo depende desde dónde se mire. Tal vez por eso Richard Russo eligió al escritor John Steinbeck para decir que "un hombre puede ser un hijo de puta o un mártir y estaría diciendo la misma cosa de la misma persona y en el mismo momento".

Moraleja: ante la pregunta inevitable de ¿a quién querés más, a mamá o a papá?, responder que ese "alto riesgo" es donde se dice que es.

MIGUEL RUSSO

EL CAZADOR OCULTO

Saúl Ubaldini, gremialista.
También se dijo —y hay que hablar claramente de esto— que el cólera era una pequeña cosa, que no iba a llegar a la provincia de Buenos Aires, y hoy está llegando (...) ¿Qué? ¿Da vergüenza al mundo decir que estamos en presencia de una epidemia?
La mañana. ATC. 18 de febrero, a las 9.50.

Enrique Rodríguez, secretario de Trabajo; **Saúl Ubaldini.**
E.R.: Yo creo que el sistema de pluralidad democrática, que ha cambiado en la Argentina, varía comportamientos hasta en lo político. Es decir, ya no es tan importante la adherencia hacia un partido, ni como estrategia sindical ni como estrategia política.
S.U.: Como estrategia política, conviene ser independiente —entre comillas— para ser representante...
La mañana. ATC. 18 de febrero, a las 10.10.

Eduardo Duhalde, gobernador de la provincia de Buenos Aires; **Marcelo Longobardi,** animador.
M.L.: ¿Si usted toma un avión de Aerolíneas Argentinas para ir a...?
E.D.: Me llevo la vianda, por las dudas.
Fuego cruzado. Canal 9. 24 de febrero a las 23.20.

José Rodríguez, sindicalista y diputado nacional (PJ).
En un primer análisis (...) los diputados sindicales, así como el conjunto del movimiento obrero, la rechazaron (la reforma sindical). Imagínese mi caso, que tengo 40 años de militancia en el peronismo, como dirigente peronista, como militante peronista. Que me encuentro con una ley sindical prácticamente antiperonista. Es un problema de conciencia.
3.60. Todo para ver. Canal 13. 19 de febrero, a las 13.35.

Mario Pergolini, animador.
Hoy me contaron que Bernie (por Bernardo Neustadt) no escuchó lo que habíamos dicho ayer (...) Reitero: usted que dice que yo —además (de) que yo no hago nada— maltrato a la gente grande. Mire, con todo respeto a usted, estimado Bernardo, le agradecemos el tiempo que nos dedicó en su programa, tan imparcial por cierto. Pero le queremos decir que más felicitamos a (Mariano) Grondona, que lo hizo un mes antes, y mejor. Le agradecemos igual, Bernie... Muchos cariños...
La TV ataca. Canal 9. 21 de febrero a la 0,15.

Best Sellers///

	Ficción	Sem. ant.	Sem. en lista
1	*La conspiración del Juicio Final*, por Sidney Sheldon (Emecé, 14 pesos). Los descubrimientos de un oficial que investiga el accidente de un globo meteorológico en los Alpes suizos conforman una historia de amor y suspenso.	4	22
2	*El ojo del samurai*, por Morris West (Vergara, 10,85 pesos). El escritor de best sellers mundiales proyecta a sus personajes en una Unión Soviética devastada que pide ayuda y la trama se desenvuelve en Bangkok entre capitalistas alemanes y japoneses.	3	17
3	*El plan infinito*, por Isabel Allende (Sudamericana, 13,70 pesos). El protagonista, Gregory Reeves, crece en un barrio de inmigrantes ilegales en Los Angeles, pasa por la Universidad de Berkeley en plena efervescencia hippie y logra volver "ileso" de la guerra de Vietnam para descubrir que cayó en una trampa.	1	11
4	*La gesta del marrano*, por Marcos Aguinis (Planeta, 17,80 pesos) La vasta saga de la familia Maldonado, con la persecución a los judíos en la España de la Inquisición y el éxodo al Nuevo Mundo como panorámico telón de fondo.	2	16
5	*La mitad siniestra*, por Stephen King (Grijalbo, 23 pesos). En una de sus más violentas novelas, el autor presenta una aguda reflexión sobre la literatura *trash* a través de un escritor en lucha mortal con su seudónimo.	7	14
6	*El impostor*, por Frederik Forsyth (Emecé, 15 pesos). El autor de *El día del chacal* recuerda los días de la Guerra Fría a través del impostor, una leyenda viviente del espionaje británico que, después de pasar a retiro, decide contar las cuatro misiones más importantes de su carrera.	9	22
7	*Scarlett*, por Alexandra Ripley (Ediciones B, 29,45 pesos). Tómelo o déjelo: Scarlett O'Hara y Rhett Butler se reencuentran en la continuación de *Lo que el viento se llevó*.	5	19
8	*Signos vitales*, por Robin Cook (Emecé, 13,20 pesos). Un nuevo thriller del experto en asuntos médicos. Esta vez Cook trata el tema de la fecundación in vitro a través de Marissa, una profesional que vuela a Australia para quedar embarazada y descubre que su vida —y la de muchas mujeres— peligra.	6	6
9	*Como los cuervos*, por Jeffrey Archer (Grijalbo, 16,80 pesos). Charlie Trumper hereda la profesión de vendedor de su abuelo y emprende una exitosa aventura empresarial. Cuando se convierte en el rey del comercio londinense pasa a ser la presa de sus competidores que, como los cuervos, acechan su fracaso.	8	10
10	*Fuegia*, por Belgrano Rawson (Sudamericana, 97 pesos). Una novela de prosa transparente y precisa que arranca con la historia de los últimos nativos fueguinos, busca el Norte y encuentra —sin esfuerzo— el interés del lector.	—	15

	Historia, ensayo	Sem. ant.	Sem. en lista
1	*Robo para la Corona*, por Horacio Verbitsky (Planeta, 17,80 pesos) ¿La corrupción es apenas un exceso o una perversión inherente al ajuste menemista y al remate del Estado? El autor responde con una investigación implacable que se transforma en un puntilloso mapa de corruptores y corruptos.	1	12
2	*El asedio a la modernidad*, por Juan José Sebreli (Sudamericana, 13,95 pesos). Una revisión crítica de las ideas predominantes en la segunda mitad del siglo XX que comienza con el pensamiento de Nietzsche y desemboca en el posmodernismo.	2	15
3	*Usted puede sanar su vida*, por Louise L. Hay (Emecé, 10,20 pesos). Después de sobrevivir a violaciones y a un cáncer terminal, la autora propone una terapia de pensamiento positivo, buenas ondas y poder mental.	3	35
4	*El octavo círculo*, por Gabriela Cerruti y Sergio Ciancaglini (Planeta, 13,15 pesos). El menemóvil, la Ferrari, las privatizaciones, el caso Swift, la crisis matrimonial y otros entretelones conforman una crónica exhaustiva de los dos primeros años del gobierno de Menem.	8	25
5	*Una mujer*, por Claudia Acuña y Sylvina Walger (Planeta, 15,50 pesos) La biografía no autorizada de Susana Giménez con un panorámico telón de fondo: un desfile de personajes de la farándula que visten celos, glorias, miserias y grandeza.	6	6
6	*La antidieta*, por Harvey y Marilyn Diamond (Emecé-Urano, 11,80 pesos). El libro que permaneció más de un año en la lista de los más vendidos en Estados Unidos propone una nueva manera de enfocar la alimentación: lo importante no es lo que se come, sino cómo y cuándo se come.	10	23
7	*La gran esperanza*, por Victor Sueiro (Planeta, 12,40 pesos). El autor que describió su experiencia de muerte clínica en "Más allá de la vida" se propone demostrar —con investigaciones y testimonios— que la muerte física es un principio y no un final.	—	12
8	*Asalto a la ilusión*, por Joaquín Morales Solá (Planeta, 11,20 pesos). Los años de la democracia y la trastienda de la vida política reconstruidos por uno de los más lúcidos periodistas políticos. Un best seller que lleva ya casi dos años en las listas.	—	39
9	*El marido argentino promedio*, por Ana María Shua (Sudamericana, 10,40 pesos). Todo lo que usted quiso saber y no se animaba a suponer sobre el individuo que duerme a su lado desde hace varios años. Con instrucciones y estrategias varias.	5	8
10	*Corazones en llamas*, por Laura Ramos y Cynthia Lejbowicz (Clarín/Aguilar, 12 pesos). Una historia novelada de la última década del rock and roll argentino. Sus protagonistas la cuentan y, según las autoras, "se consumen de pasión, de amor y de escarnio".	4	15

Librerías consultadas: El Aleph, Del Turista, Expolibro, Fausto, Hernández, Norte, Santa Fe, Yenny —Patio Bullrich— (Capital Federal); El Aleph (La Plata); Fausto (Mar del Plata); El Monje (Quilmes); Ameghino, Homo Sapiens, Lett, Ross (Rosario); Rayuela (Córdoba); Feria del Libro (Tucumán).

Nota: Para esta lista, no se toman en cuenta las ventas en quioscos y supermercados. Con cierta frecuencia, algunos títulos desaparecen de la lista y reaparecen en los primeros puestos a las pocas semanas. Esas fluctuaciones se explican por tardanzas en la reimpresión. En todos los casos, los datos proporcionados por las librerías son cotejados con las cifras disponibles en las editoriales que se mencionan en la tabla.

RECOMENDACIONES DEL EDITOR

Paul Auster: **Trilogía New York** (Júcar Mayor). Posiblemente el avance más revolucionario en la historia del género policial desde que Dashiell Hammett sembró su "Cosecha Roja". Detectives espontáneos, escritores herméticos y misterios que nunca se resuelven del todo en tres novelas —"La ciudad de cristal", "Fantasmas", "La habitación cerrada"— que por fin se reeditan en un solo volumen.

E. L. Doctorow: **Billy Bathgate** (Planeta). Todo lo que la película no consigue ser por más que se esfuerce: epifanías gangsteriles y el relato de iniciación más original después de Salinger configurando una de las mejores novelas del autor de "Ragtime".

Pie de página ///

JOSE M. PASQUINI DURAN

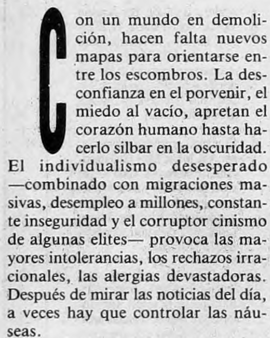
"La literatura política viene a reemplazar los relatos de catedral. En sus páginas cada uno trata de encontrar la explicación de lo que sucede, pero sobre todo las pistas de lo que vendrá, como parte de esa construcción individual del propio destino."



LA POLITICA COMO BEST SELLER

LA FE PERDIDA

Con un mundo en demolición, hacen falta nuevos mapas para orientarse entre los escombros. La desconfianza en el porvenir, el miedo al vacío, apretan el corazón humano hasta hacerlo silbar en la oscuridad. El individualismo desesperado —combinado con migraciones masivas, desempleo a millones, constante inseguridad y el corruptor cinismo de algunas elites— provoca las mayores intolerancias, los rechazos irracionales, las alergias devastadoras. Después de mirar las noticias del día, a veces hay que controlar las náuseas.



La estrepitosa disolución del llamado "socialismo real" es una tragedia para el equilibrio político y moral del mundo, sobre todo porque ha destruido la utopía del "hombre nuevo", irreemplazable fuente de inspiración para el eterno afán de conseguir que mañana sea un día mejor. Por el descrédito del socialismo que la regencia soviética supo conseguir, la solidaridad, la fraternidad y la cooperación ya no parecen una forma eficaz de relación social en ningún lugar de la Tierra. Al contrario, de los subsuelos de esa expectativa frustrada reaparece el oso, después de invernar siete décadas, mostrando los colmillos y con los bárbaros apetitos de siempre. El capitalismo salvaje se saca fotos de cazador con su presa, apoyando un pie sobre la estatua tumbada de Lenin.

La historia, sin embargo, no es una sucesión cronológica de fotos, acomodadas en un álbum sin páginas. Francis Fukuyama, el del fin de la historia, confundió su Kodak instantánea con el Oráculo de Delfos. Si algo se sabe, entre tanta ignorancia recién adquirida, es que nadie tiene la última palabra. Ni siquiera la Iglesia romana, con dos mil años de sabiduría, logró poner a salvo a todo el rebaño. Los purpurados rezongan a menudo contra la crisis de fe que extravía sus corderos a montones y contra los modernos sectarios que depredan la feligresía, apartando lotes enteros con diferentes promesas de salvación individual. El cardenal Antonio Quarracino se convirtió en columnista sabatino del canal oficial, entre otros motivos, para contrarrestar de algún modo el estridente show del pastor Giménez.

Tampoco son muchos los que permanecen en el mismo lugar que tenían ayer. Si en Occidente las viejas parroquias pierden audiencia, en el socialismo vencido de Oriente, mientras se vacían las catedrales del ateísmo, mucha gente, sobre todo la más joven y en número que supera los cálculos eclesiales más optimistas, vuelve a recuperar los hábitos de los abuelos en antiguas liturgias. En un lado las dejan y en otros las toman, como un péndulo que extravió el ritmo. Es probable, en definitiva, que esas migraciones confesionales, como tantas otras, formen parte de la misma búsqueda de señales para navegar en la niebla.

Jean Daniel, director de *Le Nouvel Observateur*, considera que el verdadero pesimismo moderno consiste en comprender que, sin darse cuenta, la gente "se va acostumbrando a una vida de incertidumbre, de inestabilidad y de peligro, en la que la necesidad de protegerse es constante y donde la irrupción del accidente se considera natural". Que es tiempo ideal para pesimistas nadie puede negarlo, pero como el propio Daniel lo indica en el mismo ensayo, Sísifo todavía carga la roca, "no por candor, sino porque no se puede hacer otra cosa".

Al fin y al cabo, en ciencia y tecnología la humanidad avanzó más en los dos siglos pasados que en dos milenios y la multiplicación de vida logró imponerse a la impotencia ante la muerte. En el siglo XIX había mil millones de terráqueos y para el siglo XXI, de acuerdo con las proyecciones demográficas, habrá seis mil millones de la misma especie. Hasta podrían citarse países confortables, momentos de placer, zonas de armonía y fraternidad, signos de enormes esperanzas. ¿Quién dijo, Fito, que todo está perdido?

¿Dónde buscar las nuevas certezas, en qué horizonte está la redención, cómo satisfacer la inagotable ambición de imaginarse el futuro? Para Maurice Duverger las respuestas surgirán de la confrontación entre la lucha de los insatisfechos y la garantía del orden establecido por los satisfechos. Otros, en cambio, escapan a la dicotomía, porque aseguran que la realidad ya no la resiste, aunque no se llamen clases sociales como en el '17. Alain Touraine habla de la "sociedad programada" y descubre que lo que se consideraban reivindicaciones de clase encerraban mucho más que el salario, el trabajo y las demás prestaciones. J. K. Galbraith afirma que en una sociedad de consumo los bienes dejan de tener sentido sólo por su función esencial: el coche o la ropa dejan de ser simplemente lo que son para convertirse en status, en géneros de vida. También cierta literatura produce el mismo status. El mexicano Reyes Heroles completa la descripción y asegura que el nuevo ciudadano se aleja de las ideologías, de la gran demanda o ilusión, "centra su atención en asuntos particulares y otorga su voto a la propuesta que mejor solucionaría su problema, venga ésta del partido que sea".

El mecanismo partidario de organización de las demandas es insuficiente para contener a ese ciudadano nuevo, sacudido por tantas incertidumbres, y los partidos se corrompen en el ejercicio inútil de un poder que los condena a ser verdugo y víctima de la crisis. La cultura del consumo crea la conciencia política del consumidor y el nuevo escenario deja sólo afuera a los miserables, a los marginados del consumo y a las cúpulas del dinero que pueden escapar de la comercialización popular, aunque no siempre. Los demás tienen que encontrar su destino en esa flamante arena política donde a la par que desde el poder se busca la integración económica en bloques sociales homogéneos y polarizados, la misma situación despierta toda clase de reclamos particulares, lanzando las contradicciones mucho más lejos que el alcance del simple discurso partidista.

Con los grandes relatos en crisis, acicateado por la conciencia política del consumo, alejado de sus tradicionales representaciones partidarias, con líderes desangelados, el ciudadano de la crisis se imagina el mundo a partir de sí mismo, de su mundo privado. Después del fracaso de las experiencias colectivistas, quiere ser un individuo en la sociedad multidimensional, para lo cual elige sus referentes, selecciona sus insumos. Con la importancia adquirida por los medios de difusión masiva, sobre todo los audiovisuales, a punto tal que en muchos casos actúan como el gran elector y siempre organizan la cultura del consumo, es lógico que ese vacío de representación lo ocupen, transitoriamente, los comunicadores, esa ambigua definición que hoy identifica más un género o una especie que un oficio o trabajo. El comunicador heredó la credibilidad que perdieron los líderes naturales.

De modo parecido, la literatura política viene a reemplazar los relatos de catedral. En sus páginas cada uno trata de encontrar la explicación de lo que sucede, pero sobre todo las pistas de lo que vendrá, como parte de esa construcción individual del propio destino. Funcionan, muchas veces, como instrumentos de terapia para controlar la angustia del salto al vacío. Y también, para los frívolos y los oportunistas, como símbolos de un determinado género de vida. La política convertida en best seller es otra manifestación de la crisis política. Sería bueno creer, como creía Mario Bravo en 1909, que "el libro y el periódico son los colaboradores más eficaces del socialismo. En este país donde tienen acceso a la gloria barata todos los que llevan un poquito de audacia y de cinismo, aunque para caminar necesiten muletilla, el libro y el periódico llenarán más cumplidamente su misión (...) desde el momento que los hombres aprenden a leer y a escribir, dejan de ser reclutas para convertirse en soldados del gran ejército de hombres libres en marcha". Palabras ingenuas, románticas, cierto, pero que todavía siguen inspirando a muchos ensayistas, devenidos afortunadamente en best seller, y no en vano hacia ellos van los que tienen perdida la fe pero no se resignan a vivir sin ella. La crisis de la política, gracias a los honestos organizadores de ideas, se transforma en esperanza política en esta era de la Gran Transición.